

宋濂『龍門子凝道記』と元末明初の諸「子」

著者	三浦 秀一
雑誌名	集刊東洋学
巻	79
ページ	87-106
発行年	1998-05-30
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132527

宋濂『龍門子凝道記』と元末明初の諸「子」

三 浦 秀 一

問題の所在

元末至正十六(一三五六)年の冬、宋濂(一三一〇〜八一、字景濂、金華浦江人)は『龍門子凝道記』(四部備要本『宋文憲公全集』卷五一・五二、所収)を書き上げる。書名に見えまた作品中の主人公でもある「龍門子」とは、執筆の場所である小龍門山にちなむ命名。「子」の字はもちろん男性の自称だが、しかし、無造作に為されたかの如きこの「子」なる表現が問題なのである。

『四庫提要』は、「龍門子凝道記二卷」を子部道家類存目(卷一四七)に著録するかたわら、雜家類存目(卷一二四)には当時宋濂と文名を二分した劉基の「郁離子二卷」や、宋濂と同郷の蘇伯衡による「空同子贅說一卷」(洪武八/一三七五年、胡翰跋)を収める。「郁離子」や「空同子」はかれ

らの自称でもある。宋濂の周囲を見わたせば、黃潛門下の僚友朱右が「鄒陽子」なる人物の語る一連の文章をものしているし(四庫全書本『白雪稿』、参照)、文集『滄螺集』への序文を宋濂から贈られた孫作にも「著書十二篇、東家子と号す」論著がある(該序)。「提要」は「空同子贅說」について「諸子の文体に仿い、託物寓意の詞多し」と言う。そして宋濂は、『凝道記』の成書と同じ時期に弁偽の書「諸子弁」(『全集』卷三六、所収)を著してもいた。

元末から明初にかけて、江南知識人社会の一部にはみずからを先秦諸子に擬する空氣が醸成されていたのではないか。それは、現実の自分を母胎としつつもそれ自体としては独立した一個の人格を、諸子のイメージに重ねて造形する風潮とも表現できる。もちろん、かれら「子」を名乗る者がすべて同じ動機からそうしたと言うのではない。無意識的な名乗りも想定される。しかしそれこそが空氣の空氣

たる所以であろう。「子」を名乗る現象相互の関連性を仮定しつつ、本稿はまず宋濂が造形した「龍門子」に即して現象の含意を推測する。⁽³⁾その上で同時代の「子」書を概観し「龍門子」との異同を探る。そして最後に、かかる時代の風潮の思想的意味を考察する。私見によれば、それは南宋・金・元以来の学問傾向を総括すると同時に、心性論を重視する明代朱子学の登場を正負いずれの意味においても促すような要因を抱える思潮なのであった。

一 「龍門子凝道記」について

元来『凝道記』は、「曰く四符、曰く八枢、曰く十二微」と都合二十四の篇が三巻に分かれていた(巻頭題辭)。各篇にはさらに長短様々な文章が一題から数題収められ、かかる各篇の総数二十四は「以て一歳の氣に按う」。二十四氣とは「火候」すなわち金丹煉成の諸段階における火加減の異名でもある(王道淵『還真集』巻上、参照、洪武二五／一三九二年序)。「凝道記」を煉丹術の指南書だと言うのではないが、「道を凝する」までの紆余曲折が篇章の配列に模擬されていることは確かだろう。『凝道記』の全体像を解明するにはこの配列を丹念に跡づける必要があるわけである。紙幅の都合上、ここではその要点を拾い上げながら「龍門

子」の骨格を描き出すことにしたい。

(一) 上巻「四符」

上巻第一篇采苓符第一の第一条(分条は筆者、以下「符一の二」の如く記す)には龍門子の立場を明示する発言が見える。「君子は未だ嘗て斯民を救わんと欲せずんばあらざるも、又た進むに礼に由らざるを惡む。…未だ道を枉げて以て人に徇う者を聞かざるなり」。発言の相手は人民救済のためかれに出仕を勧めた人士。この勧奨者もまた「夫れ礼に變あり、常あり。一を執るの謂いにはあらざるなり。…礼なる者は中なるのみ」と、「礼に由る」ことの重要性を認める人間であつた。現実を憂える心は龍門子も同様、それがこうじて身体に變調をきたすほどである(符一の二)。だが閻邱生は、憂いにふさぐ龍門子を批判して、「夫子、匹夫を以て之を憂う。乃ち出位の思ひあることなからんや。當に憂うべき所にあらざるを憂うは不知、徒だ憂うるのみにして事に形さざるは不仁。不知不仁にして、尚お先王の道を学ぶと謂うべけんや」と手厳しい。返事に窮しつつも開き直つた龍門子はかく呟く。「我れ人にあらざれば則ち已む。苟めにも亦た人なるのみ。何ぞ世を憂えざるべけんや」。

龍門子が発する憂色は『凝道記』全体の基調でもある。かれの周囲には、官職に就き民衆を導く存在を君子と見る空氣がある。だが龍門子は、「道を枉げ」ず「礼に由る」存在

としての君子觀を根柢に任官を拒む。君子願望を抱きつつも、在官の君子となる道を当の君子觀によつて塞いだ龍門子は、かくして一個の「人」以外には在り得ない根源的事実に活路を見出すことになる。

符二の一には、「君爲る者當に五矩を謹むべく、臣爲る者當に五彝を行ふべくして、則ち天下治まらん」と、君臣それぞれが履行すべき五つの基本規定が挙げられる。その内容紹介は省略し、龍門子が抱く國家統治への自信だけを確認しておきたい。「苟し我れを用いれば、我れ豈に天下を平治すること能わざらんや」(符三の二)。ただしかれは、「君子未だ嘗て道を誣(し)げて以て物に徇(したが)わず」との立場に在りつつ、「天下」一夫として其の沢を被らざるな社会を追究したわけである(符四の一)。上巻を締め括る面喰い閨妹の寓話(符四の二)は象徴的である。閨妹が眉目秀麗な男に一目惚れをした。男は犯罪者であつた。それが発覚したのは女が男の許に押しかけてから数年の後、女は「是れより邑邑として疾を以て終わる」。龍門子の論評。「女子、自重せずして人に従うに輕がるしき者、此れを視て以て鑒と爲すべし。嗚呼、豈に唯だに女子のみ然らんや」。仕官の際にも十分な「自重」が求められるわけである。

だが相手の素性はそう簡単に見抜けるものではない。龍門子は、少年期、学問修行のため城府に送り出されていた

(符三の三)。都会の知識人はかれをからかつて、「上を謂いては下と曰い、仮を謂いては真と曰う」。二年が過ぎ忠告する者があつた。それでもかれは、「彼らは方に詩書を誦え聖賢を学べるなり」と取り合わない。そこで自分の眼で觀察させられ、「世の学者は妄りに、聖賢を師とすると謂えるなり。率ね仮なり」とようやく思うようになる。その二年後「相(あひ)習うこと既に久しく、朴も亦た漸く散ず」と反省したかれは、町から引き揚げる。世間一般の価値觀に染まり、生來の本性が損なわれかねないことを懸念したからである。富貴を求めた晋人終胥氏、権力を望んだ楚人辛熊氏に對し、白鹿先生は問いかけた(符三の一)。「且そも子の身に至宝あるに、乃るに反つてみずから知らざるか」。「何の謂いか」。「曰く、至道を範圍し、天符に妙契し、初より声臭なく、遠近を分かつたず。至宝にあらざるか」。「至宝」とは自己に内在する絶対の本性。白鹿先生の講釈を聞き、両者は「欣然として」翻意した。龍門子の体験に照らすならば、両者のにわかな覺醒は不自然きわまりない。自己内在の本性と富や權力とが価値的に對立することを強調する寓話だとみなせるだろう。

『擬道記』上巻は、君子としての自己確立という本書の方向性をまず示す。君子である以上かれは「礼に由る」のだが、礼の根柢には自己に内在する絶対の本性が据えられる。

君子を目指す者の前には、聖賢の学を詐称する偽君子が立ちふさがる。如何に困難だとしても、真偽を精確に見分けることが君子たる者の基本条件なのである。

(二) 中巻「八枢」

上巻の所説を承け、中巻は、いにしえの聖人という擬人化された絶対の本性を描く文章に始まる(枢一の二)。そこでは「爾の心中に聖人あり」と教示された龍門子が、「何ぞ外慕を勞せんや」と本性の内在を再確認する。絶対の本性が内在するとは如何なる意味か。仕官の目的を爵禄に置く章生と名声に据える鍾離生とを個別に批判した後かれは、「斯民の塗炭の中に遑遑たるを觀れば」こう思うはずだと言う(枢一の四)。「彼れも人なり、我れも亦た人なり。厥の心は則ち一身に同じくするなり。我れの才、以て為すこと有るに足るに、苟し之を棄てて救わざれば、則ち人にあらざるなり」。救済者も被救済者ともに同じ人間である。この理解を前提に、救済の能力を持つのにそれを行使しないのは人間性を放棄する態度だ、つまり他者の救済こそが自己の人間性の証明に他ならない、との主張が提示される。人間一般に内在する絶対の本性のその普遍的性格を、ただちに他者救済の根拠と見るわけである。これは、自他それぞれの本性を一個の全体者における相互連関的分有状態として捉える理解だとみなせよう。宋学の言葉で表現すれば万

物一体の仁の共有である。

龍門子は、人間本性の在り方をかく理解した上で、引き続き現実への柔軟な対応を求める発言をおこなう。「然れども之を救わんと欲すれば、仕えるにあらざれば不可なり。斯くの如きのみ。豈に所謂る榮と名とを知らんや。…物を濟うの志を行う者は、必ず禄爵の貴に仮る。禄爵の貴は、何ぞ我れに有せんや。何ぞ我れに有せんや」。自己本来の所有物ではないことが強調される「禄爵の貴」だが、斯民の救済には暫時それに依存せざるをえない。真の君子は「禄爵の貴に仮る」状態において、しかもそれに惑わされることなく自己の本性に忠実でなければならぬのである。

以下、そうした境涯を実現するための実践論が展開される。中巻末の寓話(枢八の六)を一瞥し、その課題が如何に整理されたかを押さえておく。博識で知られた魏人が「觴」に似た銅器を手に入れ、夏殷時代の酒器と鑑定した。その器で祝杯を挙げようとしたが、仇山人から「銅觴」力士の禪だと思破られた。楚丘の士も同様の無知を暴露され、かれらは「世を挙げて」哄笑の的となった。龍門子の嘆き。「世に真識なく妄りに名実を乱す者多し。尚何ぞ二士を之れ笑うに暇あらんや」。そもそも「其の実ある者は名を羨まざるも、其の名ある者は或いは実に爽う」(枢七の六)ように、名の所有者は実から乖離する危険性を抱え込む。我祁

子はそれ故「儒の名」をも併せて否定する(同前)。だが、儒者の現状を批判しつつも「仮る」べき対象としての「禄爵の貴」の意義を認める龍門子にあつて、そうした立場は選択されない。上巻に説く真偽峻別の態度では偽なる存在が切り捨てられかねない。しかしここでは、名の「仮」有という状態としてではあるが、それを包括する方向に思考が展開された。その上で名と実との正しい区別が求められたわけである。

第二篇は名に実が冒された士人の具体例を挙げる。では第三篇以下の諸条は何を語るのか。枢三の一は「陰陽の理、其の人身に見わるる者、観るに足ることあるかな」と切り出した後、所謂十二経脈の循環を概観する。「手の太陰、肺の脈」が「大腸経に注ぎ、手の陽明、大腸の脈」が云々、と手足それぞれの太陰・少陰・厥陰・太陽・少陽・陽明の経脈の連続性が確認され、「足の厥陰、肝の脈」が肺に注いでひとまわり、という次第である。龍門子は、この循環について「其の条理の精暢たる、日び之を玩いて日び厭かず」と賛美する。そして、手は天道、足は地道であるように「人身は天地と等し」とまとめつつ、人体と宇宙とに等質の循環体系を見る。かかる文章に続けて、「其れ陰陽の精蘊を發せるか」との周易觀が述べられる(枢三の二)。知識には経書という根拠がある。それ故鄭衍の大九州説などは、「六

合の外、聖人は存して議せず。其の理の明らかにし難きを以てなり」と、議論の対象外に置かれる(枢三の六)。経書に依拠した知識の獲得が求められるのは、「未だ治め易からず、未だ養い易からざる」人心を涵養するためである(枢四の一)。孔子が經典を述作したのも「此の心の為ならざることなければなり」。ただしその理由は、ここでは「此の心、甚だ大」だからという形でしか語られない。枢四の二は、黄河の源流地点が崑崙の遥かかなた「星宿海」だと知られたように、「人跡の罕れに至る所」を一概に存在しないとして「累代の曆法も亦た専ら渾天の器に泥むべからず」と述べる。月に満ち欠けがあるのは「人の視る所の地に正偏あるを以て」であり、月それ自体が欠けるのではないとか(枢四の三)、太陽の烏や月の兎とはあくまでも陰陽の象徴であつてそれらが実在するのではないとの記載が、それに続く(枢五の二)。

ここに列挙した発言の後半では、自然科学的知識が通念や迷信を批判するために活用されていた。常識への懷疑や未知の事物に対する柔軟な姿勢、それは当然、名と実との混乱を回避する上で不可欠の認識態度だろう。この批判精神こそが龍門子の捉える「真識」に他ならない。右の举例は、名と実とを正しく区別する際的前提として精確な知識

の習得が必要であることを告げるわけである。体内の経脈を概観した枢三の一の文章の意義もまたここにある。人体と宇宙との関係について、俗説に惑わされず精確に把握するには、かかる医学的知識が必要であることを示そうとしたのだろう。それが、「人心は天地に同じく、以て万物を宰どるべく、以て化育を賛くべし」(枢六の二)との言葉に実質を与えることになる。

龍門子は、まず「神仙の説」や「雷霆を役する」ことの真偽を問われ、人身の「至中」・「心中の已に具えし者」を根拠にそれらはすべて有りうることだと答える。「至中」とは「玄牝の門」「真息の根」「凝神の室」であり、虚であることにより気が集まり、精が合わさり、神が凝するが、それで長生も可能になり、「吾れの神を以て天の神に契わさば、則ち上下は孚に格り、吾の気を以て天の気を感じしめば、則ち陰陽は冥かに会ふ。是れ亦た理の必然なる者なり」。だが鬼神のことは術「数」に過ぎず、儒者としては発言を控えるのが穏当だとされて、先の「人心は天地に同じく、云々」の言葉が記される。人間の「神」「氣」と天のそれとは感応し合う存在であり、この関係を前提とするからこそ、人間は万物の化育をつかさどると言えるのである。感応の根拠は何か。経脈の循環と天体の運行とを平行関係に捉える知識が活用されているのである。

枢七の三の文章もまた同様に実践の構造を説く。「天氣の運るや、一昼一夜に九十万余里を行く。人氣の運るや、一屋一夜に一万三千五百通を行く。是れ人と天と一息の止むこともなければなり」。「一息、天に法らざれば、則ち心の死ぬこと一息なり」と続き、「天に法る」方法の有無を問われては「有り。存心の謂いなり」と答える。「人氣」運行の数一三五〇〇とは、氣が十二経脈をめぐる際の呼吸(息)の回数(靈枢「五十宮篇」)。運行の停滞が疾病の原因となる。「心」は「人氣」循環の統轄主体である。それ故その能力を喪失した状態が「心の死」と表現される。「人氣」の循環を保つべく「心の死」は回避されなければならない。しかもそれは「天に法る」様態として為される必要がある。つまり「存心」の実践は、経脈における氣の循環を単に正常化させるだけで済むものではない。天体の氣の運行を見習いつつも、その実践が万物の化育を結果するよう、自己の氣の循環と宇宙の氣の運行とを連動させるような主宰能力を回復させる必要があるのである。これが「存心」の実践を「法天」の方法だとする理解の意味である。天地万物と人間とを氣の流通を媒介とした一体存在とみなし、「人氣」循環の正常化を「天氣」のそれとの関連において捉える実践論が提示されているのである。

自他相互に分有される絶対の本性という中巻の本体論

が、それに対応する実践論としての、他者の救済を必然的に要請する「存心」の実践を導いたと言える。中巻所載の文章は、かかる構図を成り立たせる個々の要素であったのだろう。そしてその末尾に説かれた「真識」の重要性が、この構図の主眼となる。「存心」する実践主体に対し、真偽が錯綜し名実が転倒する暗闇の中で、人体や天文、或いは自然現象に関する正しい知見の獲得を通じて「真識」を身につけるべきだとする主張が、それである。ただし、「真識」の確立と「存心」の実践との具体的関係、知識と経書との結び付きやそれが人心の涵養に役立つとも述べられたことなどの問題は、下巻に持ち越されることになる。

(三) 下巻「十二微」

分量的に『凝道記』の半分を占める下巻は、宋代諸儒の得失を論ずる長文から始まる(微一の二)。まず金陵王安石以下、眉山蘇軾・東嘉葉適・永康陳亮・金溪陸九淵・横浦張九成らの学問に対する抑揚に富んだ批判が記され、金華呂祖謙の学問だけが「蓋し粹然として一に正に出づ」と讃えられて一段落。次いで「是の時に当たりて濂洛の正学を得る者は鼎立して三と為る」と、呂祖謙のほか広漢張栻・武夷朱熹が北宋周・程の「正学」の継承者に指名されて宋儒評が終了。ただし文章はなお続き、大儒なき現在の学界に対する「四分五裂の弊、今乃ち実に之を蹈む」との龍門

子の現実認識と、「然りと雖も、学は以て此の心を存するなり。此の心存するは則ち理の存する所なり」との信念が吐露されて結ばれる。「理の存する所」に「正学」の復興を見出し、「存心」の実践によってそれを現実化しようとするわけである。問題は、かかる見解と中巻の「存心」理解との整合性、および本条に提示された宋儒評の位置づけにある。

上中二巻と較べれば下巻には経書解釈関連の文章が多い。「経」と呼べるのは孔子の筆削が明らかな詩・書・易・春秋だけだとの説を前提とした、「古の所謂六経なる者は、其れ詩・書・礼・楽・易・春秋の全書なるかな」との発言(微四の六)、詩経解釈において毛説は鄭説にまさるとの認識(微六の四)があり、それらは「漢儒経を説くに固より多く企及すべからず。其の能く伝註を脱略して経意を深求せる者は、宋儒歐・劉・石・孫諸公より始まる。諸公之を啓き、伊洛之を継ぎて益ます精を加う。篤行に在るのみ」との見解(微七の三)に結びつく。易経を「五経の源」と捉えつつ(微七の五)一種の経史一体論を披露して(微八の三)、「易・詩は固より経なり。書の若き春秋の若きは、庸ぞ虞夏商周の史にあらずや。古の人、曷ぞ嘗て経史の異あらんや。凡そ理の以て民を牖くに足り、事の以て化を弼くに足らば、皆な之を取りて以て訓えと為すのみ。未

だ以て岐ちて之を二にすべからず」とも言う。卷末近くには、筮竹に頼る占いを放棄した龍門子に沈大夫が「夫子、何ぞ經を棄てて学ばざるか」と問い、龍門子が反論する挿話が載る（微十二の二）。「曰く、子、易は竹簡中に在ると以為えるか。陰陽の升降、易なり。寒暑の往来、易なり。日月の代明、易なり。風霆の流行、易なり。人事の変遷、易なり。易を竹簡中に求めるは、末なり陋なり」。龍門子の門人の発言。「惟だ易のみ独り然るにあらず、諸經も亦た皆然るなり」。

これら僅かな挙例からでも、經書に対する龍門子の取り組み方は知れるだろう。かれは、基本的には伝註よりも經書そのものに密着するが、個々の經文の解釈に関しては漢儒に従うことを認める。この柔軟な姿勢を基盤に、現在伝わる經書は古代の完全な六經ではなく、またその六經も書經や春秋に至っては史実の記録に他ならないとする認識が導き出される。そして、書物としての六經を突き抜け天文人事の偉大なあらわれに「經意」を見出す。下巻に点綴された經書理解とは、要するに、かかる発見に至る龍門子自身の經学研鑽の道筋であつたわけである。

中巻の龍門子は、六經に依拠した知識の習得が心の涵養に結びつくと述べていた（樞三の二・四の一）。しかし逆に微七の二では、「經意を深求」する基本条件として自身の「篤

行」が肝要だとされる。知識の習得を通じて心の涵養をおこないつつ、その涵養する行為の継続がやがて六經の本旨の発見を導き出すという関係なのだろう。「經意を深求」するための「篤行」、それが下巻に言う「存心」の実践に他ならない。經書への個別的な研究を手始めとし、そこに深く沈潜することで天文人事の偉大なるあらわれに「經意」の究極を看得する実践である。それを看得するとは、眼前に広がる世界を無条件に肯定することを意味しない。經書の精神をそこから掬い取り、理想的世界として編み直す実践なのである。実践主体もまた変貌を遂げ、眼前の世界をかく再構成できるだけの境涯にたどりつく。理想的世界に溶け込み、かつそうした世界の生成を不断におこなう主体者の誕生である。中巻所説の「存心」論が、自己体内を循環する氣と天地万物を周流する氣とを連動させる実践、という形で論の構造を示していたことは前述のとおりである。それに対し下巻の叙述は、かかる実践の過程ないし具体的方法を明かしつつ、「存心」論の実際を説くものであつたと捉えられるだろう。

この実践論の淵源を學術史風に示すが、下巻劈頭の文章であつた。「存心」論は「濂洛の正学」を繼承する学問なのである。程朱学者以外では、陸九淵兄弟が「卓然として此（の心）に見ることあり」と評価される。かれらに「存

心」の片鱗を見出し、ての賛辞であろう。ただし龍門子は、その欠点を指摘して「致知の道に闕」けるともする。一方金華の学が優るのは、「経に稽りて以て物理を該ね、史に訂して以て事情を参」えたその方法による。「存心」の実践は格物致知を欠かせぬ要素とする。六経に依拠する精確な知識の獲得およびそれに伴う「真識」の確立という実践が、龍門子の認識する格物致知の具体的在り方なのである。その過程としての「真識」の確立を含めた「存心」論の全体において、かれは「正学」の継承者を自負していたと捉えられるのである。

「存心」論以外の主題でも、下巻は前二巻の所論を深めている。龍門子に君子と小人との見分け方を教授された鄧奇生が、逆にかれを「何為ぞ甘んじて小人に従うか」と問い詰めた(微二の二)。龍門子は「大なるかな問いや。小人も亦た人なるのみ」と応じ、何故ならば、小人にあつても「人心は終ぞ亡びざる」からであり、現在はまだ「物を逐逐めみずから返らざる」だけだと答える。「小人に従う」とは、中巻に言う「禄爵の貴に仮る」状態にあつて小人物に臣従するような情況を指すだろう。龍門子は、為政者の地位に借りて一般の人々を救済することから更に進み、「禄爵の貴」に冒された小人をも改心させようとしている。微八の七は、極悪非道の人間を「人尪」と表現し、その害毒を防

ぐには「仁義の刃を淬え、礼楽の挺を持ちて以て俟たば、彼は將に俯首して逝かん」と述べる。この見解には、そんな悪人を何故放免するのかとの反論が示される。龍門子の回答。「彼は人なるのみ。其の尪に至るを自ら知らざるなり。：先王の教え若し興らば、豈に能く之を人に反さざらんや」。そもそも救済の対象を「人心」の保有者と捉える思想を徹底させるならば、「仮」りに小人と互する在り方もまた小人を疎外する結果となりかねない点で不十分なのである。小人をも救いきる道の提示によって、龍門子はその救済論を真に完結させることができたと捉えられるだろう。

救世の君子たることを目指してかかる結論に達した龍門子には、理論の現実化が求められる。或る漁師が嘆いたとおり、「時、我を遇せず。我將に肥遯せんとす」と国中の人士が超然としていたのでは天下は治まらない(微五の二)。これに対し龍門子は、「天に五貫あり、地に五類あり。：人君之に法らば則ち天下平らかならん」とか(微八の六)「均田の法」について「世我を用いる者あらば、老いたりとも、猶お能く喙を張りて其の詳しきを吐かん」という形で(微十一の二)、その統治能力を誇示する。同様の議論は既に上巻に載る。それをまた口にするのだから、龍門子が君子と成りおおせたことは確実だろう。だがかれは「已むを得ざる」として隠棲を続ける(微九の六)。みずからの

処世を「大拙にして深迂」と語る龍門子に対し、「一国を通じて又た之を尤む」事態が生じている（微九の五）。それでもかれは「蚩蚩たる衆民、夫れ豈に拙の乃ち大巧、迂の乃ち大通なる者を知らんや」と動じない。下巻はふたりの息子に対する龍門子の訓戒で終わる（微十二の四）。自分は師父から「仕えざれば義なし」と諭され学問に励んだが、その志は果たせなかった。この山での著作もやむを得ざるものだ。おまえたちは「当に用世の学を為めんことを求むべし」。『凝道記』とは「見る所に随いて之を筆し、而して感慨之に係る」著作でしかない（微十二の三）。玉石混淆であることは免れず、それを他人は咎めようが「初より何ぞ人の己を尤むを恤えんや」。自身の社会的責任を放棄すると同様、その著作に対してすら言い逃れの余地を残すわけである。

本書の末尾には筆者宋濂が顔を出したのかもしれない。現実における政治的実践が課題となった以上、龍門子を買き通すことはもはや不可能であったのか。だが、宋濂の履歴に即した思想内容の検討は別の機会を俟たねばならない。

（四）龍門子と『諸子弁』

龍門子は、元末戦乱の世の中を舞台に、時には寓話的表現を用いつつ処世の方法を語っていた。既にこの点でかれ

は先秦の諸子に比擬しうるのである。だがそれらは、龍門子をひきたてる大小の道具にすぎない。『凝道記』の主旨が「存心」の実践論にある以上、龍門子なる人格に託された意味もこの主旨との関連において考究されるべきだろう。

先に触れたとおり、宋濂は『凝道記』の成書と重なる時期に『諸子弁』を著している。その「自序」によれば、諸子書の内容は「人人に殊なる」多様なもの。では、「道術咸一軌より出」ていた時代に何故多様な内容の諸子書が出現したのか。「各人の私知を奮わして、而して或いは大道に整ればなり。或いは大道に整るに由りて、其の書は亡ぶと雖も、世に復た依倣して之に托ず者あるなり」。各人が「私知」を行使した結果としての、「或いは大道に」違背するものも含めた諸子書の簇生なのである。諸子に仮託した書物が後世偽作された理由も、当の諸子書が「或いは大道」にもとつていた点に求められる。かくして『諸子弁』では、先人の見解の再点検をも含めた諸子書の真偽の鑑別がおこなわれる。その際、原作者の生きた時代と書物の内容の時代性とが照合されるなど、実証的方法が採用される。諸子書の真偽を弁別する宋濂の意図はどこにあったのか。

書物の掉尾は「周子通書四十章」と「子程子十卷」とで飾られる。「儒家の言を備え」た本書において「読者に帰宿する所あらんと欲」（自跋）した配置である。「周子通書」に

関しては、周子の学問が独自に形成されたものであり決して仏者や道士から教授されてはいないとの見解が、「子程子」には、それを張栻の作とする意見を否定して程叔子のものである見解が示される。書物の価値に傷をつけるような異物が除かれ、「帰宿」に対する見通しも晴らされた。「儒家の言」の標準の確定である。標準が設定されれば標準外の要素も割り出される。ただしそれは、かかる要素を排斥するためではなく、標準外の諸子にも、全体的な諸子の序列のなかに一定の位置を与えるべくおこなわれたのではないのか。この序列に位置する要素は真なる諸子でなければならない。『諸子弁』における真偽の鑑定は、そうした要素の身許確認ともみなせる作業なのであった。問題は諸子書序列化の含意へと移行するだろう。

宋濂の盟友王禕による劉基「郁離子」への序文(『王忠文公集』巻四)には、「諸子弁自序」と異口同音の発言が見える。「六経以後、諸子なる者出づ。其の立言は皆な將に以て夫の道を明らかにせんとするなり。而るに其の言を為すや人人殊なる。蓋し其の患の勝ちを求めるに在ればなり。…故に諸子なる者は、門分戸別、各おの標準を立て、其の私智を奮いて、其の臆説を驚つ」。

「道を明らかにしようとするその根本的動機において諸子書が肯定されている点に注目したい。批判されるべきは、

他者を凌ぐうとして奇説異論を喧伝することなのである。王禕と宋濂、諸子書に対する両者の間合いの取り方は一致するとみなせる。右の文で「私智」と「臆説」とは照応する。宋濂の言う「私知」もそれと同様、自分勝手な臆測を意味し、それが自分の利益のために行使される点で否定される。だが、個々別々の諸子書を序列化する宋濂の行為は、それらに対し限定的ながらも一種の存在意義を与えようとする意志のあらわれではないのか。「明道」という諸子がんらいの意図が肯定されるならば、内容が「人人に殊なる」その多様性や、多様性を生み出す諸子それぞれの「知」も、その意図に違背しない範囲において許容されることになるだろう。

『凝道記』の「存心」論はすべての人間を救済するという発想から構築されていた。この発想が『諸子弁』にもうかがえるのである。救済の対象は諸子。それらが一連の序列の許に位置を与えられる形で救われたとみなせよう。そもそも『諸子弁』の方法それ自体、『凝道記』の実践論と平行関係にある。精確な知識に裏付けられた真偽の鑑定をとおして「帰宿」の明確化と序列の確定とおこなう作業は、「真識」獲得の過程に「存心」の境涯を実現する実践の個別的形態だと捉えられる。実践主体は宋濂というよりむしろ龍門子⁵。かれは、諸子書をその真なる状態に還元しそしてま

た序列化すべく、諸子同様の個人的な知を発揮して本書を撰述したのであった。

個人的な知とは、実践主体がその個々の事情に即し意識の対象に独自の意味を与えるその知的行為と、かかる独自の意味づけの許に蓄えられた知識という二つの面を合わせ持つ。「存心」の実践の性格上、「心」の存され方は各人各様であり、「真識」獲得の仕方も千差万別であるべきだろう。「存心」の実践は個人的な知の行使を必然的に要請するのである。知を行使する個性とも換言できるこの性格こそが、宋濂の認識する諸子の諸子性であったと捉えたい。宋濂の主観において、それは格物致知の応用形態だとも思念される。そして龍門子は、かかる個人的な知を発揮する実践主体そのものであった。自分自身がその境涯に達しているか否かは別問題として、この時期宋濂は、格物存心の実践を遂行し得た実践主体である龍門子の造形に、その思想的課題を見出していたと推測されるわけである。

二 元末明初の諸「子」書

(一) 劉基「郁離子」

『擬道記』に匹敵する同時代の「子」書に、劉基「郁離子」がある。松川健二氏は、本書の全体を「経世の寓言短篇集」

とまとめ、その「経世への発言の立脚点」を「人智の飽くなき拡充による三才への深い理解」だと捉える。そして「この種の発言は全編に亘る」としつつも論拠に、目先の利益に惑わされて生業をしばしば換えた鄙人と先を見越して稲作を続けた農夫とが対比的に描かれた一条を挙げる（四部叢刊本『誠意伯文集』巻三／二八葉）。拡充された「人智」は予知能力とその能力への信頼とをもたらすようである。氏はさらに、「乱世に生き残るための思想」として、単なるさかしらのみでは、いま一つ欠けるところがあらう」と見て、郁離子が「天下の大智」について述べた一文を示す（巻四／二六葉）。それは、或る人間が知力を行使した場合、普通その行為は他者に察知されて対抗的な知力が立ち上がり、いずれこれら相対的な知力は窮まってしまう。そこで「其の名を辞して、其の実を受」けるべく、「智にしてみずから智とせざる」「大智」が必要だ、という主旨の文章である。知力行使の形跡を他者に悟られないだけでなく、当人すらもそれを自覚しない状態で知力の発揮、という郁離子の主張は、知力の衝突を自己保全的に回避しようとするものではない。知力の拡充という「実」を追究した当然の帰結なのである。

天地の呼吸、吾れ潮汐に於いて之を見る。禍福の素より定まれる、吾れ夢寐の先兆に於いて之を見る。…其

の著わるるを觀て以て微を知り、其の顯らかなるを察して而して隱を見る。此れ格物致知の要道なり。其の情を研がず、其の故を索めず、耳目に格^はられて止むるは、天人を知る者にはあらざるなり(同二四葉)。

顯著な事実から奥深い道理が推察できるとする判断は、如何なる個別的事実にも普遍的道理が貫通しているとする認識に基づく。ただし「耳目に格^はられ」た人間は、その知覚器官の限定性が障害となり普遍には到達できない。それ故かれは、「みずから智と」するいわば個人の相対性に局促することになる。この状態は、「此れ格物致知の要道なり」と概括された「其の著わるるを觀て以て微を知」る知力の發揮によって克服されなければならない。事象の背後に潜む道理を事象に即して洞察し、その実践をとおして知覚器官の限定性から解放された知力の現前化が求められるわけである。「智にしてみずから智とせざる」境涯の実現である。郁離子は、知力の個人的な行使を追究するなか、その行為がはらむ問題点をも超えることで「大智」を発見するに至つたと捉えられる。しかもかれはそれを格物致知の正当な解釈応用だと思念していた。龍門子の思想を借りて表現すれば、その身に「真識」を確立し得た実践主体の誕生である。ただし郁離子は、この立場を徹底して貫き「大智」なる絶対の知性を顕現させることができた。龍門子が含意す

る個人的な知の行使者という諸子性を郁離子が有することはもとより、その含意の様態は、龍門子のそれ以上に濃密であつたと較量できるのではないだろうか。

(二) 蘇伯衡「空同子警説」

蘇伯衡の「空同子警説二十八首」(四部叢刊本『蘇平仲文集』卷十六、所収)には、みずからも嬌仲子と名乗つた胡翰から跋文が寄せられている。そこでは斯書が、「物に託して以て端を造め、事に比^ひらえて以て意を寓^おせ、情に縁^ひりて以て義を見わす。：以て上は天子の聖化を承け、而して之を太平の治に措かんとす」る、『郁離子』同様の「經世の寓言短篇集」だと捉えられる。全体の解明は省き、ここでは經世済民論とは些か雰囲気の異なる或る挿話に着目したい。空同子が書物を閉じて歌いだした(十一葉)。「吾が知を黜^おけ、吾が真に任せ、吾が形を佚^{はな}れ、吾が神を抱く。両耳は之れ存し、六用は之れ泯^めぶ。人か天か、天か人か」。吃者闕翁は「夫子、殆ど故の夫子にはあらず」と驚く。そこで空同子は自身の變化をこう語る。

今^{いま}者、造物、我に一竅を補い、吾れ遂に含聰氏と友と爲る。無形の龍に乗り、以て無象の野に適^{あた}き、而して無聞の郷に遊び、無声の境に処り、無情の庭に息^いう。：夫れ我が一竅の完くして、而して我は吾が適するを適すること此くの若^{ごと}し。庸詎^なぞ知らんや、吾の七竅にし

て、而して造物、皆な吾を補わざるを。我れ其れ玄同を為すか、子、將た我を空同の上に求めるか。

『莊子』胠篋・在宥諸篇の言葉で飾られたこの一段の主旨は、關雎の驚愕が示すとおり自己革新にある。その方法は限定的な「知」や「形」を離れ、絶対の「真」「神」に委ねること。そしてそれは、空同子が「造物」によりその聴覚を補綴され、「含聰氏」なる本来の聴覚の具現者とともに絶対の境地をのびやかに遊び回ったとされるように、固有の知覚器官を否定するのではなく、むしろその機能を回復することとして認識される。「七竅」を整たれた「渾沌」がその竅を埋め、道と「玄同」する存在として甦った状態、これが空同子の認識する自己革新の境涯であろう。知覚器官の個別的な限定性を克服して絶対の根源に回帰するわけであり、されば「造物」とは、自己に賦与された絶対の本性にも相当すると捉えられる。

空同子が自己革新を求めた理由は、「一心の微は(天地人)三極を貫徹し、万乗(の王)より匹夫に至るまで、貴賤なく一なり」(十五葉)といったその「心」理解から推察できる。この発言を含む文章は、国家の禍福と人の心の「無形」の善惡との因果関係を説くもの。主旨は当然「無形」の善念の要求にある。さればこの善念の善性を根拠づけるのが、前述した絶対の根源に他ならない。そしてこの根源に回帰

する自己革新の実践とは、現実社会に通行する価値観を批判しつつ、その革新を追究する社会的行為であったとみなせる。空同子は「聖人の言を学ぶ(もの)は、惟だ其の道を得ざるのみにあらず、并せて其の所謂る言も亦た且つ至る能わず」とも言う(十二葉)。文字への執着はその限定性の虜となることであり、また自身に「竅」を整つ行為でもある。空同子が自己革新を謳う前に書物を閉じたのも、かかる問題の所在を示すためであつたからだろう。ただしこれは聖人の精神をも否定するのではない。むしろそれを正當に顕現させるべく、自己に対する様々な限定要因から超脱しようとしただけなのであつた。

空同子からは、個人的な知の行使を追究する龍門子もしくは郁離子のような態度はうかがえない。しかし空同子は、聖人の精神を体现した経世済民の実践主体として自己を確立しようとする。龍門子が存心の実践の果てに実現されるとした境涯は、空同子にとって、現在の自己の翻転によって現前されるものであつたのだろう。空同子と龍門子との共通性を捜すならば、それは知の行使という方法にはなく、実践の究極的境涯において見出せるのかもしれない。

(三) 葉子奇『草木子』

この時期の「子」書としてはもう一点、浙西の学者葉子奇が著した『草木子』(洪武十一／一三七八年自序)を取り

上げたい。葉子奇は或る事件に巻き込まれ囚われの身となる(自序、一九五九年刊中華書局校点本、巻前五頁)。その獄中で書き始めたのが『草木子』であり、かかる境遇をかれは戦国末期、大梁に困窮し『虞氏春秋』を著した虞卿らになぞらえる。そして、かれらの書物には到底及ばないが「窮愁疾痛して心を用いるに出づるは則ち一なり」と、『草木子』が悲憤慷慨のほとばしる主情の書物であることを示す。また一方で「千慮の一得、尚お窮理者の焉を択ばんことを期す」と、格物窮理の客観的対象とみなされることを期待する。かくして完成した『草木子』は博物学的内容を持ち、天体現象から動植物の生態、經典解釈、元末の交事や元朝の掌故・逸話などが記される。寓言を用いた経世論が中心の上述諸「子」書とは、表現内容ともに異質な書物なのである。とはいえ『草木子』の記述態度に着目した場合、そこには宋濂らの意識と通底するものがある。『草木子自序』に記された、相反するかのようにして両立している認識がそれを示唆するのである。

現行本『草木子』は全八篇より成る。二十二の篇を持った原著が正徳年間(一五二一—一五三六)の刊行の際にかく編み直されたという(正徳十二—一五一六年四月撰、黄衷序、九五頁)。その時の編集方針は、日月星辰・潮汐朔望等の観察記録が一篇にまとめられ管窺篇と名づけられたように、原著の二十二篇を

八つに括り篇名を加えただけのものであろう。大幅な修改はおこなわれていないと推察されるのである。

『草木子』の主人公はむろん草木子(観物篇、十六頁)。これは自然現象を記述するに当たり「天地、其の位を得れば、則ち万物は其の常に循わざるなし。一たび或いは失あれば、則ち災と為り妖と為り乱と為る」(管窺篇、三頁)との認識を根柢に据える。現象の観察は、その正常な在り方を個々に見極め、それを基準に異常現象を異常だと確定することを目的とするのである。天体の正常な姿が地上に反映されるとき、それは人間を頂点に据えた秩序体系となる。「物に貴賤あるか、曰く有るなり」(観物篇、十一頁)とか「物の性は斉しかるべきか、曰く不可なり」(同、十七頁)との判断から始まる万物序列化の文章に、その意識を見ることが出来る。

天地万物に対する価値判断の正当性は、判断する人間の「心の虚靈知覚」(原道篇、二四頁。二七頁、参照)に拠る。かかる心を發揮して「窮理」した結果、正常と異常とが区別され、「神怪」に惑わされたり「非類」に欺かれたりしなくなる(同前)。「窮理は須(すべから)く心を用うべくして、おのずから悟る処ある」のである(鉤玄篇、三四頁)。この「心を用いて」おのずから悟られた諸事象が本書に記述される。そしてそうした事象の特徴は、五官を備えた人間の知覚活

動との交渉をとおして始めて現実的存在たりうる、とされる点にある。

色声臭味は天の生ずる所なり。耳目鼻口は人の具うる所なり。目の色を知り、…此の四者は天人の相交われるなり。使し耳目なければ、則ち声色も又た鳥用^{いずくん}ぞ之を生ぜんや。則ち造化も或いは熄^くむに幾し。此れ天地の善く其の用を蔵する所以なり。心に至りては則ち又た此の理を具えて此の事に応ずる所以の者なり。四者を中に宰制して各おの命に聴^{きこ}わせるなり(同、三五頁)。

同様の発言は観物篇冒頭(十頁)にも見え、「人は則ち其(耳目鼻口)の正しきを得る者なり。物は則ち偏^{ひとへ}れり」とも記される。人間の知覚活動と万物のそれとを質的に区別し、人間だけが天地自然をその全的狀態において知覚することができるのである。ただしそれが可能なのは、現実の人間のうち「窮理」し「心を用^{もち}いて「おのずから悟」った者だけだろう。「吾の心正しければ、則ち天地の心も亦た正し。是れ中を致すの功効^{はたらき}なり。吾の氣順なれば、則ち天地の氣も亦た順。是れ和を致すの功効なり」(原道篇、二五頁)。五官の正しい行使によって世界の全的狀態は知覚されるのだが、そのみならずこの知覚が更には現実の世界に投影されると捉えられているのである。

以上の觀察と思索とを前提に、草木子は元末の自然人事

両面にわたる異常現象を列挙し、王朝倒壊の予兆であったとする(克謹篇、四十頁)。元朝の倒壊後それらを凶兆と断ずることはたやすい。だがそれを敢えておこなう草木子の意図は、「窮理」の正しい実践形態をみずから示そうとした点にあるのだろう。自序に記された「窮愁疾痛して心を用いる」態度と「窮理者の焉を扒^ひばんことを期す」る態度との結びつきが、ここにはうかがえる。窮理の所産は、たしかにその一般性において後世をも裨益する力を持つ。しかし草木子は、窮理の意義を実践主体がその個人的情況に即しつつ世界をその全的狀態で知覚する点に認めていた。みずからの生きた時代に対し悲憤慷慨するほどの切実さをもつてその実相を追究するのが、かれの把握する窮理の形態なのである。そして、窮理した結果を記述するその行為は、草木子にとって、全的狀態としての世界を紙面上に現実化する営為に他ならなかったと考えるのである。

『草木子』は、雜制篇・談藪篇・雜俎篇と続く後半部分に元朝の遺事を書き記す。世界をその細部まで丹念に描き込もうとするかの如くである。格物窮理遂行の重要性を説く点では、草木子も龍門子や郁離子同様であった。だが実践主体の自己確立を目指すかれらの思考とは対照的に、草木子の意識は対象世界の構築に向けられる。しかし、世界の実相を知覚し得た觀察者は、觀察者としての在るべき在り

方を自覚的に実現させてもいるだろう。他方、龍門子や都離子そしてまた空同子が目標とした絶対の自己は、基本的に自他の区別を超越する実践者である。草木子とは、龍門子らが実践主体に焦点を据えて描いた理想的境涯を、対象世界の構築を軸に追究した「子」なのであった。

三 諸「子」の時代性

空同子とはとりあえず措くとして、かれ以外の上述三子は窮理する個性として一括できる。元朝知識人の格物理解ひいては程朱学受容の流れのなかに、その思想的位置は探れそうである。

周知のように、仁宗延祐年間の科挙再開を契機として、朱熹の『四書』注および朱子学系統の学者による『五経』の注釈書はそれまで以上の勢いで知識人社会に浸透する。だが朱子書の流行は、科挙受験の場における「程朱学」にあらずれば有司に試せられず(欧陽玄「趙忠簡公祠堂記」『圭齋文集』巻五)との傾向をも生み出す。「有司」所定の程朱学が公的権威を持てば、それに寄りすがり「是れを以て有司の問いを待たば、則ち其の(問いに)応じて置しからざるに庶幾し」と宣伝する受験参考書も出版される。泰定元(一二三二)年撰の自序にかく記す蕭鑑『四書待問』である

(「経義考」巻二五五、参照)。一方「有司」による「性命天道」等の設問に対応できず、「牴牾して説くに勝るべからざる」(張九韶「理学類編」)に対する呉当の序文、至正末年の撰述) おちこぼれも発生する。

右の呉当は、おちこぼれの原因を分析し、「徒だ諸儒先の言に徴するのみにして、以て身心の実に驗することなく、稍さか己が意を以て増広演繹すれば、則ち舛謬、焉に随う」と言う。この見解は、呉当の祖父にして元を代表する儒者呉澄の「尊徳性道問学齋記」(『臨川呉文正公集』巻二二)の主張と共通する部分を持つ。呉澄は朱門末学の訓詁学・俗学化を批判し、「天の我れに与えし所以の者を全うする」ことが「聖人の学」だと断ずる。呉当もまた、先人の見解を踏襲するのではなく自分の体験に照らした知識を科挙の答案に書くべきだとする。だがその一方で「己が意を以て増広演繹することには批判的であった。「比年以来、家ごとにみずから学を為め、人ごとにみずから書を為り、屋下の屋を架け、牀上の牀を疊ね、奇を争い異を銜い、竊かにみずから作者の列に附す」と汪克寛が嘆いたのは至正六(一三四六)年のこと(倪士毅撰『重訂四書輯釈』への序文)。誰かの二番煎じか、さもなくば奇矯な暴論を「己が意」と詐称する情況が想像されるのである。

呉澄の思索は、程朱学の定理化傾向に対する抵抗として

営まれていた。盟友程鉅夫もそれにくみし、朱熹の『四書』注釈は、もし「天、之に年を仮さば」「定本」とはならなかっただろうと言う（『書何安子四書後』『雪樓集』卷二四）。高弟虞集にも「夫れ天下の理は無窮にして、而して学も亦た無窮」（『送李拱序』『道園學古錄』卷五）との発言がある。己が主体性の發揮は真理に対する懷疑的態度と表裏するわけである。だが、かかる主張を為すかれらは、同時に国家秩序の維持を使命とする帝国高位の文官でもあった。科挙の答案に対する試験官の評語に、「断ずるに己が意を以てして、深く時宜に達す」とか「意を立てること独り衆作を超ゆ」といったものがある。至正四年秋執筆の後序を持つ科挙の模範答案集『皇元大科三場文選』所掲の評語である。帝国高官の認識が試験官には絶対的に受け取られ、さらにその試験官の意向に沿うべく受験生の意識は硬直化してゆく。この如何ともしがたい構造のなかで、懷疑精神の伴わない形式的な「己が意」は醸成されたわけである。宋濂の師黄潛は当時の士人を批判してこう語る。

今の士為る者を顧みるに、類皆ね遠大を慕いて細微を忽かにし、性命を穿穴り高を窮め深を極むも、夫の制度文為も聖人の精神心術の寓する所にあらざるはなく、道の器に与けるや未だ始めより相離れざるを察せざるなり（『六芸類要後序』四部叢刊本『金華黄先生文

集』卷十七。

この「士」は必ずしも科挙受験者だけを指しはしないが、觀念が肥大した「士」と「己が意」の案出に頭をひねる儒者とは重なるだろう。一方かれらの対極には、試験官所定の程朱学であれ受験参考書のそれであれ、一定の規格の暗記に励む没主体的な人士がいる。元末明初の烏斯道（慶元慈溪人）は言う。「聖人の学は格物を以て先と為すも、科目の興りてより、士は但だ程朱の遺言を誦して爵位を取るのみにして、格物を視て末務と為す」（『後溪居士劉君墓誌銘』『春草齋文集』卷五）。

黄潛と烏斯道、両者の批判対象は異なるものの、問題解決の方法に関しては見解を同じくする。道器一体の存在としての具体的事物への着目もしくは格物。だが、かれらの批判対象もまたその主観においては程朱学者であり、しかもそうした人間は思考停止の状態か或いは奇説の案出以外眼中にない。こうした閉塞状態への反省が、格物窮理する個性としての「子」を生む契機となったのではないだろうか。真正の程朱学者を主張したところで相手との水掛け論に終わりがかねない。そこで或る人間が現実批判の砦としての虚構的存在の造形を試み、この試みが拡大したと捉えられるのである。もちろんかかる存在は格物窮理を為し得た人格でなければならぬし、造形の目的からして、かれら

は社会的認知を得たモデルに依拠する必要もある。この当時、先秦諸子に対する人々の認識は多様であり、個人的な知の行使者という意味づけはその一面をあらわすものでしかなかったかもしれない。だが、かかる形での意味の限定によってこそ批判の目的は明確化するのだろうし、またその誇張された特殊性は、人々の眼を惹くに恰好の条件とすらなったと推察されるのである。

ところで、元朝における程朱学の浸透は、道教とりわけその内丹説の普及と大幅に連動すると思われる。程朱学と内丹理論とが交錯するなかで、自己の内面にのみ関心を抱き社会に対する責任感を忘却した知識人が養成される。黄潜が指弾した「性命を穿穴」る人士とは、むしろこうした思想的背景下に在ったのかもしれない。だがかかる環境は、人間の内面に対する周到かつ具体的な理解を基盤に、右の情況の乗り越えを志向する人士をも生むだろう。空同子をその典型と見ることができ。かれのみならず、経脈への造詣深くそれを「存心」論の構造説明に利用した龍門子も同様である。中国の歴史上「子」を自称した道士は数多く、空同子の名乗りはこの形式を踏襲した可能性が高い。ただしこの呼称も、道教が盛んな当時にあつて一方では通俗化しつつも、他方その通俗性を超える自己表現として人々の認知を得ていたのではないか。そして、当時の道教と程

朱学との親和的關係から推測すれば、元末諸「子」が、格物する個性であると同時に道士を装う知識人として造形されることも、不自然ではない。空同子もやはり、当時の「子」の一員であつたと判断できるわけである。

結びに代えて

元末明初の諸「子」は、いわば「己が意」の通俗化にあらがつて個人的な知を駆使する人格であつた。だが、「己が意」の克服を同じく掲げた先の『理學類編』には、天地万物に関する知識が、当時最新の情報をも含めて類型的に示されている。現状改革の方法は一つではないのである。格物する個性が伸張する時、「己が意」批判の牙はそこにも向けられるだろう。洪武二一(一三八八)年頃に没した呉海(福州閩県人)は、かかる動きの先頭に立つ。

諸家の文集、先秦より以来、近世諸人の文に至るまで、悉く纂輯を加え、類して大全と為す。其の余の一切は除去し、秘府よりして蓄えず、其の根本を絶たん(『書禍』『聞過齋集』巻八)。

諸「子」書もその性格上「纂輯」もしくは禁燬の対象であることを免れない。所謂の三大全の纂修開始は、龍門子の造形から五十年ほど後の永樂十二(一四一四)年。当人の

個別的情况下に知識を獲得しそれに意味づけをおこなう諸「子」の営為に対し、類型的知識という固定項が設定されれば、対象への柔軟な志向性は抑圧されるだろう。諸「子」の多彩な活動は潰え去ることになる。だが、知識をみずから意味づけるその行為の意義は、人々の記憶に深く刻みつけられたのではないだろうか。たとえ所与の知識であろうとも、否むしろだからこそ、それを如何に自己の内面と結びつけるかが喫緊の課題として露わになる。諸「子」の営為からすれば著しく内向してはいるものの、自己の心性を注視する精神が、ここに加熱し始めるわけである。

注

- (1) 他に「子」を名乗った知識人としては、田居子黄景昌(一二六一〜一三三六、浦江人)、鹿皮子陳樵(一二七八〜一三六五、金華東陽人)、戾契子貢師泰(一二九八〜一三六二、湖北宣城人)、嬌仲子胡翰(一二三〇七〜八、金華人)、采希子鄭源(一二三〇〜九三、浦江人)、礪磴子鄭斗(一二三一九〜七八、台州仙居人)、青邱子高啓(一二三六〜七四、江蘇長洲人)、嬌雌子王彝(？〜一三七四、浙江嘉善人)など。なお、孫作の思想のみならず宋末以降の思想情況全般について、馬淵昌也「元・明初性理学の側面―朱子学の瀰漫と孫作の思想」『中国哲学研究』四、一九九二、は網羅的に説く。

- (2) 宋濂は該書を至正十七年三月から六月にかけて著し(「諸子弁後記」、同年四月、前年末に書き終えていた「凝道記」を三巻の書物に編み直す「凝道記後題」)。

- (3) 龍門子の思想と宋濂自身の思想との異同がここでは問われるだろう。「凝道記」執筆直前までの宋濂の思想遍歴については「元末の宋濂と儒仏道三教思想」と題する文章を発表の予定だが、本論との関係では、至正十六年刊行の宋濂「潜溪集」に「大遼龍虎丹贊」(巻四)や「六経論」(巻六)なる文章が収録されていることを指摘しておく。

- (4) 弁偽の書としての「諸子弁」の意義を説く金谷治「凝古の歴史」初出一九九三、のち「金谷治中国思想論集」下巻所収、一九九七、平河出版社、を参考にした。

- (5) 顧頡剛標点本(一九二六、樸社出版)はこの書物を「一名、龍門子」と称す。その根拠は現在未詳だが興味を惹く事実ではある。

- (6) 「劉基「郁離子」の研究」『北海道大学文学部紀要』二〇一、一九七二年、一八六〜一九一頁。

- (7) かかる風潮は金・南宋末以来継続している。「元代思潮研究序説」『集刊東洋学』六七、一九九二、以降一連の拙稿はこの主題をめぐる個別論文であり、元末の情況に関しては注(3)所掲の予定稿に述べる。ここでは詳論を省き、「草木子」原道篇(二九頁)に載る二題の文章だけを挙げる。「今之道教近乎楊、今之釈教近乎墨」。「丹經言鼎鑪是安身立命也。採藥是收精斂神也。火候是操存之意也。沐浴是日新之功也。抽添是動怠之節也」。